per
sqe

Autres Temps. Cahiers d'éthique
sociale et politique

Problème de *l'islam* ou des musulmans

Maria Lafitte

Citer ce document / Cite this document :

Lafitte Maria. Problème de *l'islam* ou des musulmans. In: Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique. N°74, 2002. pp. 5-12;

doi : https://doi.org/10.3406/chris.2002.2361

https://www.persee.fr/doc/chris_0753-2776_2002_num_74_1_2361

Fichier pdf généré le 17/05/2018

BY: creative commons

Problème de « l'islam » ou des musulmans ?

Maria Lafitte *

Persée creative commons

Au lendemain du 11 septembre, le public non musulman a posé la question de façon brutale : quel était donc « le problème » des musulmans, voire de « l'islam » ?

Il n'aura certainement pas trouvé de quoi satisfaire sa légitime curiosité – et inquiétude – dans les traductions du Coran, en tout cas s'il attendait une réponse univoque, simple, rassurante, et d'abord une réponse tout court. L'explication des comportements, des modes de penser, des faits sociaux et historiques, ne se réduit pas à des mots dans un livre, fût-il Le Livre, la Parole de Dieu. Mais l'argument n'épuise pas la question, car c'est au nom de ces mots dictés, ou inspirés, par Dieu à l'homme qu'Il avait désigné comme Son prophète, que ceux qui ont voulu abattre le symbole de l'hégémonie capitaliste ont agi.

Nous avons voulu poser la question, très « politiquement incorrecte » – « quel est le problème des musulmans et est-ce le problème de l'islam » – aux intéressés eux-mêmes : à des penseurs musulmans, « réformistes » [1]

* Maria Lafitte est étudiante en sociologie et intervient à la faculté de théologie protestante de Paris sur le thème de l'Islam.

1. Cette notion de « réformisme » est devenue un raccourci commode pour désigner une pensée qui se veut ouverte au changement historique pour reconstruire constamment le rapport entre le divin et l'humain, par opposition au « traditionalisme » qui tendrait à évacuer la dimension historique de l'humain. Mais la frontière qui les sépare est poreuse : Ibn Taymiyya (m. 1328) inspire les uns comme les autres en préconisant un renouvellement de l'interprétation par le retour à la sunna, la tradition du Prophète et des premiers Compagnons, outre le travail déjà accompli par les interprètes-élaborateurs du droit (cf. p. 12). C'est d'ailleurs dans ces deux directions qu'a évolué le réformisme de la Salafiyya au XIX[e] siècle, qui voulait régénérer l'islam en revenant à la tradition « pure » des *Salaf,* les pieux Ancêtres, tout en assumant le progrès scientifique. Deux tendances, « laïque » et « islamique », se sont depuis inexorablement séparées.

en ce qu'ils acceptent déjà cette question, de la poser, d'essayer d'y répondre, publiquement, et face à un public qui, consciemment ou non, attend d'eux qu'ils « rendent des comptes ». Ce sont leurs hypothèses, leurs doutes parfois, en tout cas leur effort à se pencher sur eux-mêmes et leurs pairs qu'il nous paraissait important de faire connaître.

Dans la recherche de ce qui fait « problème » dans les sociétés musulmanes, et plus particulièrement dans la pensée et la théologie islamiques, « il serait ridicule de prétendre posséder un savoir suffisant pour désigner aujourd'hui *la* question essentielle », écrivait Mohammed Arkoun en 1973 [2]. Presque trente années plus tard, nous sommes donc à l'abri du ridicule. Car, en amont de toute réponse, cette « question essentielle » semble toujours aussi insaisissable tant elle se diffracte en multiples interrogations. Toutes tournent autour de l'identification du « problème » lui-même, de sa nature, de son origine, de son histoire. Problème théologique, ou théologico-politique, ou plus encore théologico-politico-juridique ? Problème psycho-socio-historique, c'est-à-dire identitaire ? Les auteurs musulmans eux-mêmes sont-ils d'accord avec ces formulations ?

Libérer la pensée et la parole

Celle de M. Arkoun rend bien compte de l'hypothèse centrale ici : la « question essentielle » pour l'islam est celle de sa « réinsertion dans l'effort de libération humaine en cours » : celle des « conditions et (des) moyens d'une reconquête permanente de sa liberté par un dépassement continu des formes, des cadres, des thèmes, des significations, des procédures, des styles qui tendent à constituer une tradition, c'est-à-dire un lieu de répétition, de conservation, d'enfermement ». S'il reconnaît avec raison que la tradition n'empêche pas en soi l'inscription dans l'histoire – elle est au contraire un rempart contre les dérives de l'interprétation –, c'est néanmoins en son nom que les courants de « réislamisation » justifient un contrôle social par lequel ils prétendent prolonger le regard de Dieu. C'est plus largement au nom de la tradition que les 'ulamâ' accaparent le monopole de l'orthodoxie et contestent le pluralisme théologique. C'est encore plus fondamentalement sous l'alibi de la tradition que les forces conservatrices interdisent toute libération de la subjectivité ; et par souci de conserver le pouvoir que les élites confisquent la légitimation religieuse à leur profit, monnayant cette ressource contre quelques intérêts et signes honorifiques accordés aux représentants ainsi désignés de « l'islam officiel ».

2. *Essais sur la pensée islamique,* Maisonneuve et Larose, 1973, p. 304.

On pourra invoquer encore une fois la difficulté pour le principe de laïcité à s'imposer en terre d'islam, moins en raison d'une vocation de la religion à englober le politique que par incapacité du politique à s'autonomiser, à renoncer à s'appuyer sur le religieux pour se légitimer. Mais « le religieux » reste du coup au centre du problème, qui devient historique : pourquoi la « parole théologique » ne peut-elle résister à son instrumentalisation ?

S'il n'apportait une loi aux hommes, l'islam serait sans doute moins exposé au risque d'idéologisation. Mais dès lors que le Coran, Parole de Dieu, en donne une formulation écrite, intangible dans sa *forme*, certains sont tentés de la lire à la lettre, comme un ensemble de normes immuable dans ses limites, et surtout univoque et éternel dans sa compréhension, avec l'illusion qu'ils pourraient chasser le doute en « collant » au texte au plus près, et accéder ainsi à l'« authenticité » du message divin.

Comment une interprétation peut-elle en discréditer une autre, au nom de quoi peut-elle se prétendre « légitime » à l'invalider ? Cette difficulté, qui est celle des religions du Livre, est renforcée par la nature même du Coran, son essence divine[3]. Elle a amené « l'orthodoxie » à se construire comme un bastion où l'on manie l'anathème *(takfîr)* pour mieux imposer la seule norme légitime ; et le politique à l'utiliser pour délégitimer toute contestation.

Rien dans les sources n'accrédite l'idée d'un « nœud théologico-politique » en islam, rappelle Ömert Çaha. Toutefois, peut-il lui-même s'extraire de ce nœud lorsqu'il justifie la démocratie en tant qu'application idéale de l'islam qui, instaurant un rapport direct entre le croyant et Dieu, pourrait évacuer jusqu'au principe d'autorité humaine ? S'éloigne-t-il réellement du principe de souveraineté divine qu'il dénonce chez ceux qui s'en réclament ? L'égalité des croyants devant Dieu peut-elle se transposer, dans le monde, en égalité des hommes entre eux – des hommes et des femmes, des musulmans et des non-musulmans, des croyants et des non-croyants ?

Ensuite, Ö. Çaha semble évacuer un peu vite un autre « nœud », bien plus inextricable : l'articulation dans laquelle est prise la théologie, entre le politique qui l'instrumentalise et le juridique qui la justifie, et se justifie à travers elle (le juriste s'appuyant sur le théologien dans de larges pans du droit). Car le Coran prescrit un ordre social même s'il n'en précise pas la

3. C'est le débat central de la controverse théologique dans le Kalâm – la pensée proprement théologico-métaphysique de l'islam, forgée aux VIII-XI[e] siècle, qui tente de justifier rationnellement le dogme – l'idée d'unicité de Dieu *(tawhîd)* et de transcendance – et d'élaborer une réflexion éthique.

forme de gouvernance. Oubli propre à une pensée « sécularisée » dans le contexte « laïc » de la Turquie ? Peut-elle satisfaire ceux qui invoquent la souveraineté de Dieu pour se poser en représentants de Son autorité ? Si la démocratie est empêchée par l'hypertrophie du politique – notamment –, pourquoi le religieux ne se construit-il, en face, comme l'espace démocratique manquant ?

Libérer l'histoire de ses mythes

Problème « historique » – celui des hommes – et non pas de l'islam, répondent les « réformistes ». Ce sont les hommes qui lisent et appliquent les Textes, et tout tiendrait dans les conditions historiques et sociales de la lecture. Suffirait-il alors de changer ces conditions pour la faire évoluer ? Cette évolution exige certes la démocratisation. Nasr Abû Zayd l'affirme en connaissance de cause [4]. Encore que, dit-il, les hommes de l'islam ne sont pas les seuls responsables de l'absence de démocratie : ce sont les colonisateurs occidentaux qui, faisant croire aux musulmans que leur religion les maintenait dans l'arriération, les a incités au reniement ou au contraire, par réaction, à un excès d'identification. Et c'est dans cette réflexivité douloureuse que se cherche aujourd'hui la voie médiane – qui a jusque-là pris la forme d'une « schizophrénie intellectuelle », conciliant modernité technique et « univers mental mythologique » [5].

L'emprise de la « mytho-histoire » sur l'imaginaire des sociétés musulmanes est pour M. Arkoun l'un des aspects les plus problématiques. Indice de leur difficulté à concevoir la notion même d'historicité ? Le déni serait à la mesure des effets de l'histoire : la réponse identitaire à l'éclatement de l'empire musulman (sous les coups des croisades et des invasions turco-mongoles) qui poursuivait le mythe en l'incarnant dans une autorité et des frontières. La mythification du réel est bien antérieure

4. Nasr Abû Zayd vit en exil aux Pays-Bas après avoir été accusé d'apostasie par deux professeurs de l'université Al-Azhar (dont l'un a récemment porté la même accusation contre l'autre pour avoir publié un ouvrage sur la création de l'homme dans le Coran !) pour sa thèse, jugée « blasphématoire », dans laquelle il dénonçait l'utilisation des textes sacrés par le discours religieux, et notamment par les islamistes pour interdire toute critique de leur projet politique. La Cour d'Appel du Caire a donné raison à l'accusation : considérant qu'il n'était plus musulman, elle a prononcé son divorce (en Egypte, l'apostat est divorcé, n'a plus la charge de ses enfants, et est déshérité ; en Mauritanie, au Soudan, en Arabie Saoudite et en Iran, l'apostasie entraîne la peine de mort). Le journaliste Farag Foda avait été assassiné après qu'un rapport d'Al-Azhar l'eut accusé d'apostasie. Depuis l'affaire Abû Zayd, une loi a été édictée en 1996, qui confie au seul procureur de la République le droit d'engager des poursuites pour « apostasie ».

5. Nasr Abu Zayd, *Critique du discours religieux*, Sindbad, 1999, p. 137.

à la rencontre manquée entre l'islam et la « modernité », imposée par la colonisation et jamais « digérée » – comme le suggère Abû Zayd. Elle répond au décalage entre le réel – la dislocation – et l'utopie – l'unité – qui s'est creusé dans la période de reflux de l'empire musulman (abbasside), faisant surgir le doute sur la capacité historique de la civilisation musulmane. Depuis ce traumatisme et le durcissement identitaire qu'il a engendré, « l'islam est resté à l'écart des grands moments de l'histoire »[6].

C'est une frustration de cet ordre, d'être dans le camp de ceux qui ne font pas l'histoire mais s'efforcent, avec peine, de la suivre, qu'il faut peut-être décrypter dans ce qui animait les exécutants de Ben Laden (car s'ils étaient guidés par la promesse de paradis, jusqu'où étaient-ils dupes, jusqu'où agissaient-ils pour Dieu ? Leur lecture du Coran semblait en tout cas plutôt libérale en matière de consommation d'alcool et de fréquentation des femmes si l'on en croit les images télévisées). L'ampleur de la destruction n'était qu'à la mesure du déni de l'histoire. Comme si elle révélait, en condensé, le « problème » du monde musulman comme celui de croire en soi, de s'aimer assez, mais pas trop, de maintenir en tension l'utopie et la réalité, sans basculer dans le mythe, ni le renier. D'accepter le doute pour accéder à la confiance, dira Olivier Abel. En ce sens, l'urgence pour la pensée islamique serait d'élaborer une philosophie de l'histoire permettant d'assumer une histoire déclinante : une « pensée du déclin »[7]. Ce qui serait le travail des historiens plutôt que des théologiens.

Libérer la métaphore de la lettre

Sauf que la théologie a été confrontée à un processus semblable. La « fermeture » de l'interprétation correspond aussi à un moment d'irruption du doute : le doute sur le sens. La clôture du corpus juridique répond, au XI^e^ siècle, à la crainte d'une diffraction du sens dans la prolifération des interprétations. C'est le moment où la *sharî'a* – le contenu éthique des Textes – est figée sous la forme de droit *(fiqh)*. Comment les avis des théologiens peuvent-ils se fonder aujourd'hui sur cette jurisprudence élaborée il y a plus de dix siècles – même si, dans la pratique, il leur a fallu convoquer leur imagination pour soumettre le fait inédit à l'analogie avec le précédent, codifié dans la loi ? Ils ne sont donc pas moins concernés que les historiens par ce travail de reconstruction de la tension entre fidélité et changement.

6. Dariush Shayegan, dialogue avec Tariq Ramadan (« Islam : le temps de l'autocritique »), Le Nouvel Observateur, 4/10/01.

7. Ce que préconise le philosophe iranien Javad Tabatabai, « L'islam politique est voué à l'échec », Libération, 27-28/10/01.

En l'occurrence, la difficulté, pour la théologie, serait de s'extraire du juridisme, de la normativité. Serait en cause la conception d'une Révélation qu'il faudrait vivre, et non seulement éprouver dans l'intériorité comme un pacte secret en soi et Dieu. Si l'on devait retenir une caractéristique majeure du discours religieux – qui ne fait que varier en intensité entre son émanation « orthodoxe-officielle » et ses interprétations les plus littéralistes et radicales (qui se présentent elles-mêmes comme la « véritable » orthodoxie, naturellement) –, ce serait sa tendance à vouloir façonner le réel en fonction de la représentation qu'il s'en fait, et qui, prétend-il, est celle que Dieu a fait connaître à l'homme à travers le Coran.

En cherchant à superposer à tout prix l'objectivité et la subjectivité, la réalité et le mythe, le discours religieux évacue le doute sur la conformité entre le monde des hommes et la volonté divine, sur ce que l'individu « est » et surtout sur ce qu'il pourrait être. De là à parler d'une incapacité « structurelle » de « l'islam » à penser la notion philosophique de doute[8], et donc le pluralisme, à laisser place à la non-croyance, à accepter que la certitude soit en définitive inaccessible ? M. Arkoun a depuis longtemps dénoncé cette illusion d'une fusion parfaite à travers son appel à une approche scientifique de la tradition islamique pour restaurer la primauté du « fait coranique » sur le « fait islamique », de l'histoire sur la « mythologie ». Il ne resterait alors qu'à s'en remettre à la disposition des hommes à faire le deuil de l'idéal pour que l'écart au réel devienne espace pour l'initiative humaine.

C'est dans cette voie que s'oriente Tareq Obrou – le seul « théologien » qui s'exprime dans ce dossier, et que sa fonction d'imâm confronte à la question normative – lorsqu'il formule l'idée d'une « *sharî'a* de minorité », produit d'une herméneutique permettant de lire le Texte comme s'il descendait à chaque instant sur le croyant, dans son milieu et dans son temps. Afin de concilier fidélité et modernité, la position réformiste préconise de « filtrer » le culturel pour définir le « noyau religieux » – le « minimum islamique » ; il faut, dit T. Obrou, débarrasser l'invariant du circonstanciel et privilégier la métaphore sur la lettre. La pensée shi'îte, bien plus spéculative, attentive au sens caché *(bâten)*, n'est-elle pas mieux disposée à cette lecture « entre les lignes » du Texte ? L'absence du point de vue shi'îte, en raison de la défection de l'auteur, est l'un des manques – inévitables – de ce dossier.

8. Selon Jean-Paul Charnay, la pensée islamique – y compris la tendance la plus rationaliste (kalâm) de la théologie spéculative – a elle-même toujours refoulé le doute sous l'impératif de cohésion collective *(Sociologie de l'islam*, Sindbad, 1977, p. 76).

Il aurait peut-être aidé à définir les contours de ce noyau « dur », que le croyant dans l'angoisse du doute peut être tenté d'élargir au maximum, et les critères d'une fidélité qu'il peut être porté à comprendre comme immobilisme : comment réformer « à partir de » l'ancien sans le répéter et comment s'entendre sur ce qui constitue « l'essentiel » ? Il y a, dans l'idée de T. Obrou qu'il n'y a pas que de l'immuable dans l'a-historique, une sorte de réponse conjuratoire au double risque de l'oubli / de l'inadaptation.

La « question essentielle » se poserait alors en termes métaphysiques : où passe la limite entre Dieu dont le message s'est fait langage humain, dans le but de se faire connaître à l'homme, et l'homme dont la vocation est de le comprendre et de l'exaucer ? Un fossé épistémologique sépare la pensée théologique, qui affirme la complémentarité de la foi et de la raison mais pour mettre la raison au service de la foi, et les réflexions historique ou sociologique qui, comme celle de M. Arkoun, appellent d'abord à un débat sur le concept de « Révélation ». Le problème serait de produire une parole audible « de l'autre côté ». Car cet effort expose au soupçon de « concessions » au discours religieux, comme Abû Zayd a pu le formuler, en d'autres occasions[9], à l'égard d'Arkoun lorsque celui-ci s'interroge sur le « sens originel » (mais y échappe-t-il lui-même lorsqu'il énonce que le Coran est d'origine divine bien qu'il n'ait d'autorité que celle que lui confèrent les hommes ?).

Le « problème » se situerait en amont du « strabisme herméneutique » (Obrou) qui peut naître d'une lecture du Texte dans le contexte : dans ce travail réflexif de la pensée religieuse, qui pourrait pourtant transformer la vision du monde autour de laquelle elle se construit et le construit à la fois, en prenant acte que « le texte ne change pas, c'est notre regard qui change. Mais le texte n'agit sur les réalités du monde que par le biais de notre regard »[10]. Ce serait ce regard, mythifié, schizophrène, « mutilé » comme dit Shayegan, que les musulmans devraient guérir. « La question essentielle » s'imposerait alors d'elle-même : quel regard adopter pour quel monde à construire ?

M. L.

9. Nasr Abû Zayd, op. cit., pp. 193-212.
10. Amin Maalouf, *Les identités meurtrières*, Éditions Grasset & Fasquelle, Paris, 1998.

Quelques définitions utiles

– **Les Textes** : le Coran, la parole de Dieu « soufflée », « inspirée » ou « dictée » au prophète, et la Sunna, la « Tradition », composée des *hadîth*, les faits et dires du prophète rapportés par les premiers témoins : les « premiers Compagnons » ou « Pieux Ancêtres » — *Salaf* (elle correspondrait aux Évangiles dans le christianisme alors que le Coran n'est pas l'équivalent islamique de la Bible qui n'est « qu'un » récit humain). Les sunnites sont, par extension, les « gens de la sunna et de la communauté » *('ahl as-Sunna wal-jamâ'a)* par opposition aux shi'ites *(shî'at 'Alî,* les partisans d'Ali contestant la légalité de la succession du prophète), clivage politique devenu théologique.

– ***'âlem*, pl. *'ulamâ'*** : « savant de la religion » ; terme désignant dans le langage courant les religieux « officiels ».

– ***Sharî'a*** : la « voie » à suivre, l'orientation éthique de la communauté : la Loi.

– ***Fiqh*** : la *sharî'a* codifiée en droit : le droit musulman (des dispositions sur la vie familiale et matrimoniale, et sur le droit civil et pénal essentiellement – sur 6 236 versets, seuls 228 auraient trait au juridique).

– ***'Usûl al-fiqh*** : les « sources » du droit : le Coran, la sunna, l'*ijmâ'* (consensus des croyants, des savants ou des premiers Compagnons, selon les interprétations), le *qiyâs* (le raisonnement par analogie, permettant de statuer sur une situation présente à partir de précédents dans les jugements de la première communauté : principe de déduction à partir de décisions sur des cas similaires – le *qiyâs* pouvant devenir *'ijmâ'*).

– ***'ijtihâd*** : effort herméneutique, ou d'interprétation : d'articulation entre les prescriptions divines et le contexte (le *ta'wîl* est aussi interprétation mais des seules prescriptions coraniques en relation au contexte de leur révélation).

– ***bid'a*** : innovation – implicitement « blâmable » selon les partisans du *taqlîd*, l'imitation des Pieux Ancêtres. Le débat sur l'*ijtihâd* s'est souvent posé en terme d'alternative entre *bid'a* et *taqlîd.*

– ***takfîr*** : anathème contre le musulman « infidèle » *(kâfer)* : accusation d'apostasie *(ridâ).*

– **Les dates** : elles sont parfois mentionnées à la fois dans l'ère chrétienne et musulmane, qui commence à l'hégire, l'exil du prophète Muhammad à Médine en 622.